

Filosofie del mito nel Novecento

A cura di Giovanni Leghissa ed Enrico Manera



Carocci editore

1^a edizione, luglio 2015
© copyright 2015 by Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Progedit Srl, Bari

Finito di stampare nel luglio 2015
da Grafiche VD srl, Città di Castello (PG)

ISBN 978-88-430-7521-8

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

	Introduzione. Mitologie bianche, tra filosofia e scienze umane di <i>Giovanni Leghissa</i> ed <i>Enrico Manera</i>	17
1.	Plurivocità del mito	17
2.	Ambiguità del mito	19
3.	Razionalità del mito	22
4.	Politicità del mito	25
5.	Onnipresenza del mito	29
	Prima di iniziare	31
	Bibliografia	34
Parte prima		
Teorie, scuole, interpretazioni		
1.	Freud e Jung alla conquista del segreto del mito di <i>Romano Màdera</i>	39
1.1.	Un racconto della crisi del patriarcato	39
1.2.	Edipo con Mosè, il mito del padre sconfitto e simbolizzato	42
1.3.	Jung: il mito della <i>coniunctio</i>	44
1.4.	La libido e gli archetipi	45
	Bibliografia	48

2.	Otto e Kerényi: dalla <i>Theophania</i> alla <i>condition humaine</i> di <i>Roberta Bussa</i>	49
2.1.	Il teologo del paganesimo e l'umanista	50
2.2.	Filologia esistenziale	52
2.3.	Teologia e antropologia	55
	Bibliografia	58
3.	Mito e rito nella riflessione teorica di Durkheim e Mauss di <i>Cristiana Facchini</i>	59
3.1.	Il contesto culturale	60
3.2.	Il trattato di Durkheim	62
3.3.	Mauss: società e tradizioni testuali	66
	Bibliografia	68
4.	Il mito in Frazer e nelle poetiche del modernismo di <i>Fabio Dei</i>	71
4.1.	L'approccio intellettualista al mito	71
4.2.	Dal rito al romanzo	74
4.3.	Il "metodo mitico"	77
	Bibliografia	79
5.	Il mito in Malinowski e nell'antropologia sociale britannica di <i>Fabio Dei</i>	81
5.1.	Verso un'etnografia del mito	81
5.2.	La funzione morale e sociale del mito	83
5.3.	Edipo e Giobbe in Africa	85
5.4.	La tradizione empirista della Social Anthropology britannica	87
	Bibliografia	90

6.	Pettazzoni: il mito tra storia e antropologia di <i>Tatiana Silla</i>	91
6.1.	L'affermazione di una storia delle religioni priva di presupposti teologici	91
6.2.	La "verità" del mito e i fondamenti della socialità umana	93
6.3.	Pettazzoni e l'eredità vichiana	96
	Bibliografia	99
7.	Dramma e salvezza: il carattere protettivo del mito in de Martino di <i>Marco Tabacchini</i>	101
7.1.	Il mito come orizzonte protettivo di destorificazione	103
7.2.	Tra dischiusura e perdita del mondo	105
	Bibliografia	109
8.	Wittgenstein: il mito e la funzione performativa del linguaggio di <i>Enrico Manera</i>	111
8.1.	La teoria dei giochi linguistici	112
8.2.	Il confronto con Frazer	113
8.3.	Il mito è un cerchio	117
	Bibliografia	119
9.	Il mito in Eliade di <i>Natale Spineto</i>	121
9.1.	Un racconto delle origini di carattere simbolico	122
9.2.	Un "modello esemplare" posto <i>in illo tempore</i>	124
9.3.	Società "arcaiche" e valore universale del mito	126
9.4.	Uno sguardo complessivo	128
	Bibliografia	130

10.	Cassirer: il mito come forma simbolica di <i>Massimo Ferrari</i>	131
10.1.	Il mito nel sistema delle forme simboliche	132
10.2.	Il mito come forma simbolica	136
10.3.	Il mito politico	138
	Bibliografia	140
11.	Lévi-Strauss e l'analisi strutturale del mito di <i>Enrico Comba</i>	141
11.1.	Dalle savane del Brasile all'Académie française	141
11.2.	Una sinfonia di racconti	143
11.3.	Bilancio critico	147
	Bibliografia	149
12.	Dumézil e i miti degli Indoeuropei di <i>Daniel Dubuisson</i>	151
12.1.	L'indispensabile ricorso al comparatismo	151
12.2.	L'ideologia delle tre funzioni	152
12.3.	Dal mito all'epopea	154
12.4.	Il mito degli studi mitologici	157
	Bibliografia	159
13.	Il Collège de sociologie: teoria e prassi di una politica del mito di <i>Marco Tabacchini</i>	161
13.1.	Una sociologia sacra	162
13.2.	Il mito come fattore dinamico di coesione	163
13.3.	Apprendisti stregoni	165
13.4.	Sul ricorso al mito politico	167
	Bibliografia	169

14.	Mito e demitizzazione nella scuola di Francoforte di <i>Jordi Maiso</i>	171
14.1.	Dialettica del disincantamento: mitologia e illuminismo	172
14.2.	Il mito e la persistenza della storia naturale Bibliografia	177 179
15.	Benjamin: il tempo creaturale, tra mito e salvezza di <i>Gianluca Cuozzo</i>	181
15.1.	Storicizzare il mito	181
15.2.	Il mondo palustre di Kafka	182
15.3.	La fantasmagoria del moderno come mondo della ripetizione	183
15.4.	Teologia <i>versus</i> mito: una scommessa salvifica a carico del filosofo Bibliografia	185 188
16.	Il mito nell'ermeneutica novecentesca di <i>Marco Ravera</i>	189
16.1.	Gadamer: mito, tradizione, linguaggio	189
16.2.	Ricoeur: mito e simbolo	192
16.3.	Pareyson: mito ed esperienza religiosa Bibliografia	195 198
17.	Simondon: mito e oggetto tecnico di <i>Giovanni Carrozzini e Andrea Bardin</i>	199
17.1.	Per un'assiomatica delle scienze umane	199
17.2.	Mito e processi d'individuazione	201
17.3.	Mito e funzione archetipica	203
17.4.	Mito e tecnicità Bibliografia	205 207

18.	La domesticazione del tutto: il mito in Blumenberg di <i>Francesca Gruppi</i>	209
18.1.	Antropogenesi	209
18.2.	Verso una teoria del mito	212
18.3.	Lineamenti teorici	213
18.4.	Insidie regressive e potenzialità dinamiche	215
	Bibliografia	216
19.	Da Gernet a Loraux: la riflessione sul mito greco in Francia nel XX secolo di <i>Pascal Payen</i>	219
19.1.	Il mito greco e la sua specificità	219
19.2.	Le peculiarità di un metodo di indagine	221
19.3.	Dopo Vernant: la fecondità di una tradizione di studi	223
	Bibliografia	227
20.	Memoria, violenza, scrittura: la «macchina mitologi- ca» in Jesi di <i>Enrico Manera</i>	229
20.1.	«Ciò che non c'è»	230
20.2.	Mito: storia della storiografia e ricezione nel presente	231
20.3.	Antropologia e teoretica	233
20.4.	Finzione e scrittura	234
	Bibliografia	237
21.	Decostruzione dell'onto-teologia e lotta contro l'ido- latria in Derrida di <i>Giovanni Leghissa</i>	239
21.1.	Il mito come supplemento dell'origine	239
21.2.	La decostruzione e la struttura onto-teologica della metafisica	240

21.3.	La decostruzione come negazione dell'idolatria	243
	Bibliografia	247
22.	Legendre e la funzione istituyente del mito di <i>Paolo Heritier</i>	249
22.1.	Il mito tra diritto canonico e psicoanalisi	249
22.2.	Diritto e psicoanalisi: storia giuridica della soggettività	250
22.3.	Il corpo/testo/immagine: la funzione istituyente del mito	253
	Bibliografia	256
23.	Immunizzazione, sintesi sociale e psicopolitica: il mito in Sloterdijk di <i>Dario Consoli</i>	259
23.1.	Le sfere e i sistemi immunitari simbolici	260
23.2.	Dal mito prenatale all'etnopoiesi	262
23.3.	La gestione psicopolitica delle passioni timotiche	264
23.4.	La fine della metafisica e la ripresa del processo di civilizzazione	265
	Bibliografia	267

Parte seconda
Temi, percorsi, snodi

24.	Mito politico e Novecento: da vettore di speranza a nemico della ragione di <i>Diego Guzzi</i>	271
24.1.	Sorel e Gramsci	272
24.2.	Tra nazionalismo, fascismo e nazismo	273
24.3.	Cassirer: il mito come arma politica	276
	Bibliografia	278

25.	Mito e fascismi di <i>Fernando Esposito</i>	281
25.1.	Fascismo, mito e moderno: la dialettica tra critica e nostalgia del mito	282
25.2.	La temporalità del mito e l'antistoricismo fascista	286
	Bibliografia	288
26.	Mito e stalinismo di <i>Gian Piero Piretto</i>	291
26.1.	Primi passi nella storia	291
26.2.	Affermazione del mito staliniano	293
26.3.	Apogeo del mito e suo declino	296
	Bibliografia	298
27.	Ebraismo e mito: processi di riappropriazione e tensioni permanenti di <i>Maurizio Mottolese</i>	301
27.1.	Aperture al mitico nel primo Novecento	301
27.2.	Il ruolo chiave di Gershom Scholem	303
27.3.	Prospettive recenti su nuclei e vettori del mito nella tradizione ebraica	306
27.4.	Dialettiche, tensioni, resistenze	309
	Bibliografia	310
28.	Noi teologi, loro mitologi? Mito e <i>kerygma</i> per il biblista cristiano di <i>Emiliano Rubens Urciuoli</i>	313
28.1.	Peterson: la mitologia non ci riguarda	314
28.2.	Bultmann e la demitizzazione: della mitologia dobbiamo fare a meno	316

28.3.	Pannenberg: la mitologia ci riguarda ed è inemendabile	320
	Bibliografia	323
29.	Mito e islam: origini e costruzione di una comunità di <i>Roberto Tottoli</i>	325
29.1.	Una mitologia islamica	326
29.2.	La discussione critica	329
	Bibliografia	333
30.	Dalla semiotica del mito al mito della semiotica di <i>Ugo Volli</i>	335
30.1.	Mito e simbolo	335
30.2.	Segno e testo	337
30.3.	Verità e significatività	338
30.4.	I miti degli altri, le nostre verità	340
30.5.	Da <i>semiologia</i> a <i>semiotica</i>	342
	Bibliografia	343
	Gli autori	345

Introduzione

Mitologie bianche, tra filosofia e scienze umane

di *Giovanni Leghissa* ed *Enrico Manera*

Fabbricheremo teorie che splendono come idoli di giada, affascinanti sistemi di ipotesi, a quattro facce, aggraziati. Risaliremo le traiettorie dei proiettili fino alle vite che occupano l'ombra, uomini in carne e ossa che gemono in sogno. [...] Qui la sacralità abbonda, un'aberrazione nel cuore del reale. Riacquistiamo la padronanza delle cose.

DeLillo (2002)

I

Plurivocità del mito

Chiunque abbia voluto avvicinarsi al mito da un punto di vista scientifico ha dovuto fare i conti, preliminarmente, con una difficoltà apparentemente insormontabile. Così Georges Dumézil (2010, p. 160): «Che cos'è il mito? Che cos'è la storia? Quando iniziavi [...] non prevedevo che la maggior parte delle piste che avrei seguito conducessero infine al punto d'incrocio fra queste due modalità di pensiero e di espressione, [...] due province della memoria degli uomini». Angelo Brelich (2002, p. 105), dal canto suo, afferma: «è apparso sempre più chiaro che non esistono criteri formali precisi per delimitare il mito come un'unità autonoma; nella sua concreta realtà fenomenologica, il mito tende a scomporsi, da una parte, nei suoi elementi costitutivi e, d'altra parte, a confluire in unità maggiori, la più vasta delle quali è la mitologia a cui esso appartiene». Louis Gernet sosteneva, a proposito del mito, che «non c'è metodo per analizzarlo. Bisogna leggere delle storie, semplicemente» (cit. in Di Donato, 2003, p. 62). Per Károly Kerényi (in Jung, Kerényi, 1972, p. 17) «l'unico modo giusto di comportarsi nei suoi riguardi è quello di lasciar parlare i mitologemi per se stessi e prestar loro semplicemente ascolto».

Un'esposizione storico-critica delle principali linee teoriche di riflessione sul mito nel Novecento deve dunque muovere dalla consapevolezza che il mito si manifesta tanto quale fantasma dell'origine quanto quale doppio della ragione; ambivalente in modo costitutivo, esso è pervaso dalla ripetizione e dalla modifica, pertanto sfugge alla presa quasi fosse una nave pirata che solca il vasto oceano inseguita faticosamente dalle flotte delle scienze umane. Tale immagine vuole qui suggerire una strategia ben precisa: più che tentare di afferrare il *mito in quanto tale*, sarà opportuno cogliere con uno sguardo d'insieme le trappole che gli sono state tese dalle scienze umane, animate dal desiderio di definirlo e dominarlo. Articolata in discipline dallo sguardo differente – antropologia, etnologia, storia delle religioni, estetica, filosofia politica, semiotica – la letteratura scientifica sul mito diventa così il vero campo di indagine.

Solo tale spostamento dello sguardo può davvero rendere conto della molteplicità dei discorsi che si sono fatti sul mito nel corso del Novecento, secolo al quale si limita la panoramica esposta in questo volume. Il «carattere paradossale del mito» consiste nel suo essere «un oggetto senza tratti definiti», così da permettere «variazioni vaste anche divergenti. Gli si addicono sia l'ultrazionalismo di Lévi-Strauss, sia il punto di vista mistico di Eliade, sia le sottili analisi filologiche e comparative di Dumézil sia le affermazioni nebulose di Jung» (Dubuisson, 1995, p. 30).

Questo non vuol dire che ogni opzione sia uguale all'altra e relativisticamente indifferente rispetto al significato dei suoi risultati; la capacità che una teoria mostra di essere strumento euristico per la comprensione della realtà storico-culturale è un criterio dirimente, da parte di chi scrive, per l'assunzione, piena o parziale, dei risultati in materia. Tali risultati non potranno mai essere intesi come l'esposizione di una costellazione di fatti che abitano un altrove, spaziale o temporale, collocato al di fuori della sfera in cui opera il soggetto della scienza. Quest'ultimo, ogniqualevolta utilizzi la nozione di mito quale concetto operativo, isola un insieme di pratiche discorsive che, letteralmente, non esistono al di fuori del campo che tale nozione serve a circoscrivere e, nel far ciò, immette in tale campo un pezzo della propria soggettività. Ciò che in tale immissione è in gioco tocca i fondamenti della stessa scientificità a cui il soggetto si appella per definire la neutralità della propria posizione, per misurare, cioè, la distanza che è possibile prendere rispetto all'oggetto a cui ci si rivolge definendone la miticità. In altre parole ancora: il sogget-

to della scienza, se parla del mito, lo fa sempre dopo che, a monte, è stata presa una decisione che dirime la differenza epistemica tra chi studia il mito e chi lo produce. Solo che non sempre il responsabile di tale decisione è lo stesso soggetto della scienza. E questo spiega perché, nello studiare i discorsi che il Novecento produce sul mito, si deve sempre stare all'erta al fine di non lasciarsi sfuggire ciò che, eventualmente, il soggetto della scienza tace di sé per dirlo attraverso l'articolazione di una serie di enunciati che descrivono il passato o l'altrove mitico.

Qui, beninteso, si mette in scena una situazione problematica più generale che riguarda il modo in cui le scienze umane, costituendo i fenomeni storici, culturali, religiosi, sociali e politici che descrivono, costituiscono anche il soggetto moderno che in quella descrizione ambisce a trovare la verità del proprio altrove o della propria origine (de Certeau, 2006).

I filologi sono stati i primi a definire lo spazio discorsivo, fatto di metodi e architetture categoriali, che permette di isolare la distanza che separa il soggetto moderno dal proprio altrove. Ciò va ricordato perché l'enciclopedia filologica ha partorito tanto i saperi antropologico-culturali quanto quelli storico-religiosi, ovvero quei saperi che, in varia misura e con accenti diversi a seconda della storia nazionale propria di ciascuna disciplina, hanno poi prodotto il sapere novecentesco sul mito; ma va ricordato soprattutto perché nulla meglio delle aporie che si accumulano all'interno del sapere filologico fa intravedere in che misura le scienze umane siano sempre, in maniera costitutiva, il luogo che il soggetto moderno abita per dirsi, per raccontarsi, per testare la tenuta dei modelli di razionalità che sono supposti certificare la sua superiorità rispetto ad altre forme di soggettivazione (Leghissa, 2007).

2

Ambiguità del mito

Le difficoltà di affrontare qualsiasi discorso scientifico sul mito derivano dall'ambiguità del concetto stesso e dalla sua capacità di irradiarsi nella ricerca storica, filosofica, archeologica, filologica, letteraria e nella dimensione politica, che a tutte le altre è trasversale. Il termine "mito", infatti, rimanda immediatamente a diversi oggetti che, nella storia degli effetti, si sono tendenzialmente appiattiti gli uni sugli altri, fino a diventare talvolta indistinguibili. In una prima approssimazione, esso indica:

a) sia ciò che accomuna il patrimonio della religione e della letteratura greca (nelle loro versioni classiche prima, nelle loro revisioni dal Rinascimento al romanticismo poi), sia ciò che si trova alla base dei racconti contenuti nei testi fondatori delle religioni rivelate, sia, infine, l'insieme delle testimonianze raccolte dall'etnografo nelle sue indagini "sul campo" tra i cosiddetti "popoli senza scrittura"; b) l'oggetto degli studi di filologi, storici della religione, biblisti, orientalisti, antropologi, etnologi, sociologi, filosofi antichi, moderni e contemporanei, semiologi, i quali, in momenti e luoghi diversi della propria storia disciplinare, definiscono scientificamente il rapporto che le narrazioni mitiche intrattengono sia con le altre forme di narrazione culturalmente rilevanti, sia con il complesso più ampio delle pratiche sociali condivise; c) un dato culturale di particolare interesse collettivo nelle società contemporanee tale da suscitare stupore, meraviglia, entusiasmo e da esercitare fascino, fino a produrre fenomeni di adesione, emulazione, partecipazione, mobilitazione in ambito politico, sociale, estetico.

Quanto all'ultimo punto, giova ricordare che per due osservatori attenti come Thomas Mann e Károly Kerényi il mito risulta in qualche modo contaminato dal fascismo europeo; in particolar modo il nazionalsocialismo ne ha fatto un uso politico estremo e altamente tecnicizzato (Kerényi, 1993). Nel dopoguerra, al di fuori del discorso delle scienze umane, "mito" diventa una parola buona per indicare nel linguaggio corrente una gamma di realtà assai variegata, un dio o un eroe del mondo antico, un frammento di una tradizione sapienziale, un modello di automobile o una bevanda o una diva della cultura pop. I suoi significati paiono avere come denominatore comune l'indicare «qualcosa di attraente e di bello, ma anche di non vero e di irraggiungibile» (Jesi, 2002, p. 41), con sfumature che sottendono il suo essere inesistente, falso, pericoloso. Più recentemente la società dello spettacolo e la mediatizzazione della realtà parrebbero assegnarlo all'area semantica del meraviglioso e dell'effimero, fino a quell'ambito che oggi ruota attorno al termine *coolness*.

Facendo nostra una preziosa indicazione metodologica del già citato Furio Jesi, una delle prime sollecitazioni che avanziamo consiste nel rifiutare una nozione di "mito" intesa come ciò che designa una qualche *sostanza*, in favore di una prassi discorsiva che, al suo posto, utilizza la denominazione di *materiale mitologico*. Quest'ultima espressione designa oggetti empiricamente analizzabili, fenomeni linguistici, artefatti materiali o simboli naturali che incorporano la miticità, la rendono

esperibile e in quanto tali sono suscettibili di una ricerca storica, senza equivoci di stampo metafisico o ipoteche teologico-religiose.

Più precisamente, si tratta di avanzare lungo il percorso dischiuso dalla storia delle religioni, la quale, quando si è trattato di riflettere con rigore sullo statuto e i confini del proprio campo, ha saputo fare i conti con il carattere costitutivamente problematico delle scelte che portano alla definizione degli oggetti presenti nel campo stesso; e questo, sia detto per inciso, vale soprattutto in riferimento alla storia delle religioni italiana, la quale, pur essendo stata poco o nulla recepita dal discorso etnoantropologico o religionistico di altri paesi, ha mostrato precocemente una consapevolezza metodologica che, per molti aspetti, merita ancora di essere valorizzata e tenuta presente (Chirassi Colombo, 2005). Per lo storico delle religioni si tratta di mostrare una particolare cautela non solo nei confronti della nozione di mito, ma anche nei confronti di tutte le altre categorie che, quali concetti operativi, entrano a far parte del campo di ricerca: rito, sacrificio, *mana*, *tabù*, divinità ed esseri sovrumani in generale.

Si tratta di categorie che servono a rendere possibile un incrocio metodologicamente fecondo tra comparazione di fatti storici e riferimento di costanti comportamentali. I primi sono comprensibili solo in stretto rapporto con la contingenza del loro manifestarsi entro cornici spazio-temporali definite, le seconde rimandano all'insorgenza di complessi istituzionali, pratiche di potere e ordinamenti sociali in generale che fanno la loro comparsa, indipendentemente gli uni dagli altri ma in modo strutturalmente affine, ogniquale volta un collettivo raggiunga un certo grado di complessità sistemica. Dovendo evitare sia la miopia di uno storicismo che voglia studiare un fenomeno religioso solo in relazione alla tradizione culturale entro la quale esso è emerso, sia l'attitudine antistorica di una fenomenologia tesa unicamente al reperimento di quelle caratteristiche universali che definirebbero un astratto *homo religiosus*, lo storico delle religioni deve perciò manovrare con elasticità i confini del proprio campo, sapendo che «le definizioni rischiano sempre di irrigidire le idee, mentre vale la pena che esse mantengano duttilità e plasticità, onde poter aderire alle molteplici sfaccettature della realtà concreta» (Brelich, 1979, p. 162).

A partire da qui, la macchina mitologica produttiva di «materiali mitologici» e di «fatti mitologici» può essere descritta come il «dispositivo» risultante dall'«incrocio di relazioni di potere e relazioni di sapere» (Agamben, 2006, p. 7) che fabbrica mitologie e produce

forme di conoscenza che si presentificano e autocertificano come verità naturali; mitologici sono i suoi prodotti, opere letterarie, testi e documenti in genere, ma in senso più ampio anche monumenti, luoghi, figure, qualsiasi traccia riconducibile alla circolazione linguistica e immaginale che la macchina stessa alimenta.

Nella prospettiva che così si delinea, ogni mitologo è il primo protagonista del processo di elaborazione della macchina mitologica; in taluni casi, quando si sceglie di muoversi al di fuori della prospettiva storico-religiosa, vi si sovrappone completamente, arrivando a coincidere con essa. «Presentato tradizionalmente come un racconto che descrive genesi o fondazioni» e indagato per «scoprirne le origini», «lo studio dei miti arcaici è un ottimo pretesto per esporre e descrivere le nostre principali istanze di partenza. A questo proposito si sarebbe tentati di dire che l'epistemologia comparata delle teorie moderne del mito scopre il carattere mitico delle nostre teorie scientifiche» (Dubuisson, 1995, p. 30). Analogamente, tanto Claude Lévi-Strauss quanto Hans Blumenberg inserivano anche le interpretazioni moderne dei miti nella serie ininterrotta di elaborazioni del mito, considerando ad esempio anche Freud all'interno del mitologema di Edipo o Joyce in quello di Odisseo (Blumenberg, 1991).

Tra le tesi che sorreggono l'impianto generale di questo libro c'è insomma quella secondo cui tra i materiali mitologici, frammenti più o meno vasti di conoscenza condivisa e immagini del mondo, rientrano in modo eminente le opere letterarie e le pratiche sociali e comunicative della politica, ma anche le stesse teorie della mitologia: esattamente questi sono gli ambiti nei quali il mitologo contemporaneo analizzerà i relativi *processi mitopoietici*, ovvero l'operatività delle "macchine mitologiche" all'interno di questi coinvolte.

3

Razionalità del mito

Ragionare sul mito significa ragionare sulla razionalità, partire dalla falsa alternativa *mythos/logos*, costruzione retorica operata dai filosofi fin dal tempo di Platone, per arrivare alla riflessione sulle condizioni di possibilità del soggetto moderno, il quale suppone di essere detentore della migliore forma di razionalità possibile. Per Lévi-Strauss (1974, p. 566), la cui teoria strutturalista ha un indiscutibile primato nell'aver

saputo affrontare ciò che si presenta come irrazionale con gli strumenti della razionalità, «il problema della genesi del mito si confonde con quello del pensiero stesso»: connesso alla mitologia è il modo in cui la coscienza dell'essere umano articola il senso della propria esistenza nel proprio ambiente. Per questa ragione, parlare di mito significa anche porsi sul terreno dell'antropologia delle istituzioni e delle modalità in base alle quali gli uomini costruiscono i loro mondi nel tempo, rendendo la condivisione di modelli di razionalità e credenze parte integrante di quel tessuto di atti comunicativi senza i quali la stabilità dei collettivi verrebbe meno (Douglas, 1990). Ciò spiega perché il mito «è sempre stato oscuro ed evidente al tempo stesso, e si è sempre distinto per la sua familiarità che lo esime dal lavoro del concetto» (Horkheimer, Adorno, 1966, p. 6). Indipendentemente dal sistema culturale in cui trova collocazione, esso fornisce una prestazione fondamentale ed elementare in quanto condensatore, produttore e riproduttore di enunciazioni atte a padroneggiare e addomesticare il mondo.

Già il romanticismo, da cui sostanzialmente deriva la passione che il pensiero novecentesco nutre per la mitologia fino allo strutturalismo, ne colse e ne valorizzò il valore di conoscenza *simbolica* in senso etimologico: il mito coglie intuitivamente aspetti della realtà altrimenti separati e scomposti. Come scriveva Schlegel (1967, p. 197), «un gran privilegio ha la mitologia. Ciò che altrimenti fugge eternamente la coscienza, qui è possibile contemplare in maniera sensibile-spirituale, e tenuto fermo, come l'anima nel corpo che l'avvolge e attraverso il quale essa riluce al nostro occhio, parla al nostro orecchio». Il pensiero mitico riconnette il processo costitutivo dell'intersoggettività umana assimilandolo alla natura e rendendo intellegibile la vita nel suo misterioso fluire: il mito «è esattamente l'incanto che fa sorgere un mondo e nascere una lingua, che fa sorgere il mondo con la nascita di una lingua» (Nancy, 2002, pp. 111 ss.). Articolando narrativamente le costruzioni identitarie, esso istituisce i collettivi e gestisce i rapporti degli umani con il loro spazio e il loro tempo; definisce i confini esterni e interni, normando, entro i collettivi, i vari status e indicando rapporti di amicizia e inimicizia, di simpatia e repulsione, sia rispetto ad altre forme di vita, sia rispetto ai diversi altrove del passato, del presente e del futuro.

In conformità alla linea di pensiero che, accomunando Lévi-Strauss, Vernant e Detienne, sintetizza parecchi decenni di ricerca in ambito storico-religioso, antropologico e psicologico, il mito va inteso come quel «sistema di pensiero che ingloba l'insieme dei racconti essenziali della

società» (Detienne, 2009, p. 165), il quale, mediante la trama di continue trasformazioni e richiami interni, mobilita credenze, valori, saperi, senso comune; ogni repertorio di narrazioni deve essere letto come «sistema di codificazione sociale, complesso e differenziato, caratteristico di una cultura ben definita, [...] inserito in una serie di altri codici, che costituiscono altrettanti livelli diversi di interpretazione a loro corrispondenti» (Vernant, 2009, p. 172). Si tratta di un sistema organizzato in «serie combinate» di opposizioni che costituiscono una fitta trama di segni da cui emerge «un significato fondamentalmente sociale: esso dice come un gruppo umano, in determinate condizioni storiche, prenda coscienza di se stesso, definisca le condizioni della sua esistenza, si collochi in rapporto alla natura e alla soprannatura» (ivi, p. 173).

Dall'interno di tali strutture portatrici della memoria emergono elementi per la delineazione di una «logica dell'ambiguo, dell'equivoco, della polarità [...] che non sia quella binaria del sì o no, di una logica diversa dalla logica del *logos*» (Vernant, 2007, p. 250) ma che, pure, è prodotta dalla ragione. A venir poste in questione nello studio e nella critica del mito sono dunque le diverse forme in cui la razionalità si declina nelle sue manifestazioni storicamente realizzatesi.

La portata eminentemente filosofica di questa impostazione viene colta bene da Jacques Derrida (1997, p. 47), in un noto testo su Platone in cui proprio Vernant viene citato tra le fonti:

Come pensare ciò che eccedendo la regolarità del *logos*, la sua legge, la sua naturale e legittima genealogia, non appartiene, *stricto sensu*, al *mythos*? [...] Come pensare la necessità di ciò che dando luogo a questa opposizione come a tante altre sembra talvolta non più sottomettersi alla legge di ciò che essa *situa*?

Se si accetta di porsi nel luogo in cui antropologia, storia e filosofia si intersecano, le domande formulate da Derrida articolano forse *la* domanda centrale del pensiero. Nel 1986, Jean-Luc Nancy (2002, p. 112) aveva scritto: «noi non abbiamo rapporti con il mito di cui parliamo, anche quando lo compiamo o vogliamo compierlo», «la nostra scena e il nostro discorso del mito, *tutto il nostro pensiero mitologico sono un mito*: parlare del mito è sempre stato parlare della sua assenza. La parola «mito» indica anche l'assenza di quel che nomina».

Ciò che del mito si lascia delineare è dunque la dimensione meccanica che lo produce e che insieme sembra produrre sé stessa, nella misura in cui non possiamo descrivere i meccanismi mentali senza usare forme raffinatissime e modellizzate di metafore, di strategie di denominazione

e di mappatura; parlare di macchina mitologica è un modo per descrivere l'«interruzione del mito [...] causata dalla dissoluzione del nesso finzione-fondazione» (Lotito, 2003, p. 196), quando cioè il *mito del mito*, prima prodotto e poi scoperto dalla sua scienza, si rivela una riconferma dell'«ontologia della finzione o della rappresentazione».

Il mito è insomma l'autofigurazione trascendentale della natura e dell'umanità, o più esattamente l'autofigurazione – o l'autoimmaginazione – della natura come umanità e dell'umanità come natura. La parola mitica è dunque il performativo dell'umanizzazione della natura (e/o della sua divinizzazione) e della naturalizzazione dell'uomo (e/o della sua divinizzazione). In fondo il *mythos* è l'atto di linguaggio per eccellenza, la performatività del paradigma, così come il *logos* se la finge per proiettarvi l'essenza e il potere che pensa suoi (Nancy, 2002, p. 117).

Crediamo dunque che parlare di mito significhi sia rivolgersi a ciò che abbiamo appreso dalle istanze decostruttive del pensiero novecentesco, sia interrogarsi sulla sua capacità di edificare mondi, mostrando il *come* della loro invenzione.

4

Politicità del mito

Un altro asse privilegiato della riflessione, che già sopra si è annunciato, è quello della politicità del mito: il discorso mitologico è rilevante per la sfera della prassi in quanto opera entro la dimensione comunicativa e contribuisce a rinforzare la capacità che quest'ultima ha di costruire la realtà mediante l'elemento immaginario. Occuparsi di miti e mitologia non comporta l'esecuzione di un compito conoscitivo atto a soddisfare una qualche curiosità teoretica rivolta a fenomeni del passato, oppure confinati in qualche altrove esotico – fosse pure, quest'ultimo, identico alla cultura di massa dei nostri giorni, che si vorrebbe, almeno per principio, estranea alle élite accademiche che la studiano. Interrogare i miti fa anzi parte di quel lavoro critico sul presente che Michel Foucault (1998, p. 261), in un testo in cui rivendica una continuità lineare tra la propria posizione e l'eredità dei Lumi, chiama «ontologia dell'attualità».

Sia che si voglia comprendere la genesi della violenza (simbolica e non), sia che si voglia intraprendere una riflessione critica sull'autorità politica, la cui performatività è sempre coalescente con una qualche

mitologia, lo studio della miticità operante nei collettivi si pone come un atto preliminare indispensabile. Tale studio va inteso come quell'insieme di ricerche storiche e filosofiche sulle architetture concettuali che hanno interessato il campo discorsivo del mito, in quanto campo chiamato a dare significato ai fondamenti del vivere sociale. La macchina mitologica, infatti, designa ogni dispositivo politico-sociale che costruisce *memoria culturale*, e in questo senso essa contribuisce a chiarire il funzionamento di ciò che Jan Assmann (1997, pp. 50-8), sintetizzando un vastissimo dibattito, ha chiamato «mitodinamica». Con tale termine si intendono i processi culturali con cui si attuano le pratiche della costruzione sociale di una struttura connettiva che garantisce l'identità di un gruppo; il discorso mitico produce tracce di memoria e ricordi del passato che servono a delineare le immagini di sé e forniscono speranza per l'agire sulla base di un riferimento narrativo al passato che illumina presente e futuro. La mitodinamica è quindi la forza che orienta un gruppo umano nella storia, in virtù della sua possibilità di essere modalizzata diversamente a partire dalle esigenze del presente: in *funzione fondante*, nel porre il presente in una storia necessaria e immutabile; in *funzione controfattuale*, nell'evocare la frattura tra "un tempo" e "l'adesso", per annunciare un "poi" che possa sanare le carenze del presente.

La mitologia, o meglio le mitologie, vanno considerate come le pagine fondamentali del *testo* della memoria sociale, come vere e proprie articolazioni del flusso informativo di cui è costituito il sistema sociale, un testo che produce forme culturali, promuove azioni e immagini le quali trasformano in modo inevitabile e continuo ciò che in esso è ripetuto. Pensare il mito in questo modo permette di elaborare un paradigma che individua determinati momenti della *storia culturale del sociale* (Didi-Hubermann, 2007, p. 49) quali condensazioni di quell'oscillazione continua che lega assieme gli orizzonti di attesa allo spazio di esperienza (Koselleck, 1996). L'analisi del tempo mitico, inserita in questa griglia di intelligibilità, insegna che il passato, il presente e il futuro si riferiscono all'identità di chi fa *esperienza del tempo* e implica che l'«ambito dell'umano deve essere assunto come il fatto trascendentale del manifestarsi del mondo, costituito dall'intessersi delle prassi umane tese a configurarsi, di volta in volta, come identità» (Cassinari, 2005, p. 34).

Siamo insomma di fronte alla descrizione di una modalità di costruzione della realtà di tipo antropopoietico (Remotti, 1996a, 1996b) tramite il linguaggio: elaborando significati e naturalizzando l'esistente, essa opera normalmente in ogni cultura, servendosi del potenziale

emotivo e delle capacità comunicative intensificate nella sfera politica del moderno.

La prospettiva appena delineata, così attenta al modo in cui costruzioni identitarie e costruzioni mitiche si fondono (e, a volte, si confondono, fino a produrre un occultamento della prassi intersoggettiva che governa i collettivi abitati da umani), permette di riscrivere e di ridefinire il lascito delle pionieristiche analisi di Roland Barthes (1960, p. 18), il cui discorso critico intendeva essere, «allo stesso titolo dell'analisi marxista [...] una maniera di denunciare il carattere costruito delle ideologie, di mostrare come il reale è sempre connotato dagli uomini, di descrivere gli effetti di impostura o di sogno prodotti dalla collisione dei due sensi, l'uno letterale l'altro mitico su uno stesso oggetto». Lo scopo di tale denuncia consisteva nel mostrare in che misura il *grado zero della scrittura* altro non fosse che «una mitologia del linguaggio letterario». In Barthes il mito è segno usato come significante per un sistema semiologico di secondo livello, atto a rendere naturale ciò che è arbitrario e contingente. L'efficacia del mito nel mondo contemporaneo consisterebbe nella capacità di restituire un'immagine del reale, quella dell'immaginario della cultura della reificazione operata dal capitalismo, attraverso «la dispersione della qualità storica delle cose», ovvero il processo durante il quale «le cose vi perdonano il ricordo della loro fabbricazione» (Barthes, 1994, p. 223) fino a essere percepite come eterne, naturali, neutre. La macchina della comunicazione mediatica avrebbe come obiettivo la produzione di immagini della realtà che mascherano le modalità della sua costruzione. Così il mito politico e il mito dell'oggetto di consumo si configurano quali costruzioni artificiali che appaiono spontanee, indistinguibili dalla natura e costituiscono due momenti di una stessa costruzione della realtà borghese, a fianco della nozione di temporalità edificata dallo storicismo. La macchina mitologica della società dello spettacolo/consumo/desiderio non sarebbe allora che l'intensificazione della dinamica di costruzione dei significati, con tutta la forza della torsione impressa dal sistema della comunicazione di massa. Barthes ha descritto un processo di alienazione di un primo livello di senso in favore del secondo: in questo modo, poiché «il mito è una parola definita dalla sua *intenzione* [...] più che dalla sua lettera», ovvero come verità che coincide con il suo *valore d'uso* politicamente determinato, esso può assumere l'aspetto di «notificazione e constatazione» e assumere il «carattere imperativo» e «interpellatorio» (ivi, p. 205) che lo rende protagonista delle strategie di dominio della classe

sociale dominante, mediante la pervasività del suo sistema ideologico (ivi, pp. 218 ss.) e narrativo (Jesi, 2011; Citton, 2013).

Le pagine di Barthes servono per ricordarci quanto possa essere fruttuosa la nozione di mito in vista di una decostruzione sia dei discorsi egemoni in quanto tali, sia della loro performatività. Assai meno ovvia, tuttavia, ci appare oggi la vicinanza – che a volte nell’opera di *quel* Barthes sembra essere una vera e propria coincidenza – tra critica delle mitologie e critica delle ideologie. Una simile coincidenza appare dubbia per almeno due ragioni. La prima rimanda all’impossibilità, da parte di chi opera criticamente nei confronti di un discorso che viene definito “mitico”, di rendere conto in maniera concettualmente esaustiva della posizione occupata in quanto enunciatore. Questa posizione è presa in un reticolo istituzionale e discorsivo che ospita non solo la macchina mitica che si vuole sottoporre a decostruzione, ma anche quella che sorregge l’universo di senso (culturale, politico, esistenziale) a cui l’enunciatore si riferisce, in modo esplicito o implicito, per legittimare sé stesso in quanto garante di quel surplus di verità che si suppone ascrivibile al discorso che denuncia la complicità tra un determinato mito e una determinata pratica di potere, che insomma intende smascherare la violenza simbolica veicolata da una specifica macchina mitica.

Qui, lo si capisce, non si vuole schernire la sicumera di chi giudica un fenomeno storico-culturale pretendendo di ergersi ad arbitro della *Weltgeschichte*, pretendendo cioè di parlare nel nome di una versione più o meno tetragona della ragione universale. La questione è metodologica: o la critica del mito si sa immersa in un universo di significati che, per ragioni antropologiche, non potrà mai esonerarsi dal mito, oppure essa si condannerà a desiderare sempre di nuovo l’attuazione di un rischiaramento che progressivamente liberi gli umani dal mito e precisamente questo desiderio, interamente *mitico*, ha sempre animato la critica delle ideologie in tutte le versioni in cui essa si è presentata.

Ma vi è anche una seconda ragione che induce a guardare con forte sospetto la scarsa vigilanza con cui un autore come Barthes, nel 1957, assumeva la possibile coincidenza tra critica delle ideologie e critica delle mitologie. Là dove in un libro come *Miti d’oggi* si parla del capitalismo, lo si fa postulando immediatamente l’esistenza di un consenso non solo in merito al carattere negativo del capitalismo stesso, ma anche in merito al carattere positivo di quasi tutte le istanze critiche che contro di esso insorgono. Tale postulazione, proprio perché immediatamente operante nel testo, ovvero nella retorica che incapsula l’uso del termine “capitali-

smo”, conferisce una valenza mitica non solo a tale nozione, ma anche a quegli atteggiamenti che fondano la propria legittimità sul fatto di aver messo in moto, o di stare per farlo, la dinamica storica che si suppone permetterà, un giorno, la messa in mora del capitalismo. Ora, i più recenti dibattiti storiografici ci hanno mostrato quanto sia difficile definire in modo univoco e metodologicamente accettabile il capitalismo (Goody, 2005). Dovrebbe essere agevole concedere, crediamo, che è meglio convivere con tali difficoltà piuttosto che continuare a vivere immersi nella dogmatica religione dell’anticapitalismo, incapace, come tutte le posizioni religiose basate sul dogma, di riconoscere la propria miticità.

Non sembri che qui si voglia dar sfogo a un’inutile polemica, per di più prendendo a pretesto un autore ormai non più di moda. Ma è in tale contesto che si misura la distanza tra noi e un presunto e opaco oggetto-mito, distanza che è riflessione volta a individuare metodi di interpretazione i quali sappiano sottrarsi, *fin dove è possibile*, a un’ulteriore mitologizzazione. Tutta la posta in gioco di quest’impresa intellettuale sta nell’onestà con cui si ammette la difficoltà strutturale o, meglio, trascendentale a gestire tale sottrazione. Per contro, la critica delle ideologie non sempre ha saputo render conto della posizione occupata dal soggetto che si carica dell’onere di prendere distanza dal mito, e di conseguenza ha spesso alimentato la pericolosa illusione che il soggetto della critica fosse capace di dominare fino in fondo gli effetti del proprio discorso, fosse cioè capace di porsi al di fuori del campo entro cui la critica veniva esercitata (Rossi-Landi, 1978). Se, invece, si prende sul serio la nozione di macchina mitologica, il soggetto del discorso critico sul mito è invitato a guardare in faccia la cattura immaginaria esercitata dalla dimensione mitica nei confronti di qualunque istanza, compresa quella che opera nei suoi confronti con intenzioni decostruttive.

5

Onnipresenza del mito

Sembra impossibile uscire dal paradosso per cui la scoperta delle leggi che rendono possibile l’articolazione di qualsiasi forma di razionalità avviene *attraverso* e *dentro* uno specifico modello di razionalità, ovvero quello che è prevalso nell’Occidente moderno, il quale mostra una spiccata tendenza sia ad autoimmunizzarsi contro qualsiasi discorso che sottolinei la contiguità tra modelli di razionalità e modelli di pensiero

mitici, sia a obliterare i dispositivi mitici su cui si è costruito l'Occidente. Vedere questo paradosso, ovvero voler avvicinarsi a esso in modo filosoficamente efficace, significa riconoscere che la filosofia elaborata in seno alla tradizione occidentale – la quale, in quanto filosofia, cioè *de iure*, mai potrà trasformarsi in mito – si comporta tuttavia come se fosse un mito non appena pretende di essere, essa sola, l'unica incarnazione possibile della ragione universale (Derrida, 1991; 1992). Decenni di critica postcoloniale, spesso condotta tenendo presente anche la prospettiva di genere (Spivak, 2004; Said, 2013), ci hanno ormai insegnato, da un lato, a smontare il discorso universalista dell'Occidente euroamericano scaturito dalla modernità, al punto che entro il panorama contemporaneo delle *humanities* si farebbe fatica a isolare posizioni apertamente disposte a difendere una concezione “veteroumanista”, ovvero posizioni che difendono la tesi secondo cui i valori dell'Umanesimo, con tutti quei corollari che sono necessari per argomentare a favore di una società giusta, cioè abitata da individui liberi di scegliere come articolare una vita buona, hanno trovato, e trovano, la loro espressione più alta in seno alla tradizione occidentale. E, dall'altro, ci hanno insegnato a impostare un discorso sui valori universali capace di rispondere ai bisogni che nascono da una collettività globale, entro la quale la versione occidentale dell'universalismo umanista si configura come una variante tra molte possibili (Nussbaum, 2007, *passim*; Said, 2007).

Il richiamo a tali questioni non sembri peregrino nel presente contesto. Un discorso sul mito che abbia acquisito sufficiente familiarità con un approccio postcoloniale potrà finalmente smettere di avallare la tesi secondo cui in Occidente, dai presocratici in poi, si fa filosofia, mentre in altre tradizioni il pensiero umano non si eleva fino alle altezze della filosofia ma resta confinato in una sfera dominata dal mito e dalla metafora, una sfera insomma in cui i concetti puri non hanno acquisito pieno diritto di cittadinanza (Wiredu, 2007; Pasqualotto, 2008a, 2008b). Tale tesi, ancora oggi assai diffusa, ha non solo contribuito a rafforzare uno sguardo miope sulle filosofie non europee. Ma ha anche reso difficile uno smarcamento da quella dicotomia mito/ragione che ormai risulta inservibile per definire in modo produttivo la specificità del discorso mitico. Il mito non è il pensiero dei primitivi, o semplicemente degli “altri”, dei non europei, almeno non più di quanto la filosofia sia il regno del concetto puro, capace di dare ragione di sé stesso senza dover necessariamente convivere, entro la sfera discorsiva che lo ospita, con la dimensione figurale e metaforica (Blumenberg, 2009).

Solo la *Scienza della logica* (*Wissenschaft der Logik*) hegeliana sembra esser riuscita nell'impresa di costruire un sistema che comincia e finisce con il concetto e che, in quanto totalità dispiegata, non sembra bisognoso di compromessi metaforici. Ma precisamente l'espulsione della dialettica dal salotto buono della filosofia novecentesca ha riproposto con urgenza il tema del nesso tra metafora e concetto – nesso che esemplifica in modo paradigmatico la necessaria compenetrazione tra la sfera trascendentale e quella empirica (Melandri, 2012). Tener presente tale compenetrazione significa, in termini sistematici, ritenerla non un provvisorio incidente di percorso, ma la cifra essenziale di un'epoca che accetta di porre la filosofia all'interno dell'edificio enciclopedico, accanto a tutti gli altri saperi che lo popolano e non più al suo vertice, come se alla filosofia spettasse ancora il compito di fornire una giustificazione ultima dei saperi. E, rispetto alla questione che qui ci interessa, significa comprendere le prestazioni della ragione in quanto prestazioni evolutive, che servono a produrre sistemi di prevenzione atti a garantire un insieme variegato e complesso di distanziamenti dal reale, che vanno dalla gestione dell'assenza all'eliminazione di domande sull'origine del mondo che, se poste di continuo, rischierebbero di generare un'angoscia insopprimibile (Blumenberg, 2006). Ciò che viene generato tanto dalle narrazioni mitiche quanto dalle forme di razionalità va inserito nel reticolo complessivo di tali sistemi di prevenzione, va cioè compreso quale insieme di variazioni, culturalmente e storicamente determinate, attorno a quell'invariante antropologica costituita dalla necessità di orientarsi nel mondo. Per far fronte a tale necessità lo spostamento di senso metaforico, che proprio nel mito trova espressione compiuta, si pone come struttura portante e ineliminabile (Blumenberg, 1987); di più: esso diviene quel principio di significazione che attesta come ogni strategia discorsiva umana non possa mai cancellare la propria derivazione da una storia evolutiva di cui gli umani sono co-protagonisti. Co-protagonisti assieme a quel mondo di oggetti fatto di piante, pietre, fiumi, montagne che così spesso nei miti vengono resi segni di presenze sovrumane e soprannaturali.

Prima di iniziare

Indipendentemente dalla condivisione delle premesse teoriche appena esposte, si sarà colta la difficoltà estrema di padroneggiare sistematicamente e rendere disponibile l'immenso dibattito sul mito sviluppato

in età contemporanea. Questo, insieme al preciso posizionamento teorico di chi scrive, è alla radice del fatto che la panoramica sul recente dibattito sul mito, a dispetto degli sforzi di inclusione, risulterà inevitabilmente incompleta e parziale.

Il libro che proponiamo si presenta infatti come una sintesi di uso didattico ma anche di confronto interdisciplinare delle principali linee di studio del mito emerse nel Novecento. A fronte della vastità del tema che, come si è già detto, per sua stessa natura si presenta plurale, abbiamo ritenuto che un'opera collettiva fosse lo strumento *meno inadatto* a restituire la complessità e la multiforme varietà dei diversi accessi disciplinari al mito, che intendiamo nella sua eccezione più ampia, come vero e proprio iperonimo.

Quando abbiamo iniziato a ragionare sull'indice e sulla struttura del libro abbiamo individuato come obiettivo prioritario lo sviluppo storico dell'ideazione sul mito, in cui si intersecano gli studi di filosofi, teoretici, morali, politici ed estetologi, di psicologi, antropologi e sociologi, di storici delle religioni e delle idee, di semiologi, di teorici della letteratura e dell'arte, quando non di scrittori e di poeti. Tra le diverse griglie possibili per inquadrare la riflessione mitologica abbiamo vagliato diverse soluzioni (cfr. Cohen, 1969; Detienne, 1980; Assmann J., Assmann A., 1998): nel rifiuto di un'impossibile, impensabile e indesiderabile sistematizzazione, abbiamo optato per una *sistemazione* provvisoria fatalmente imperfetta che tenesse conto di esigenze pratiche di attualità, ricerca e leggibilità.

Ci è sembrato dunque opportuno proporre un incrocio tra una prospettiva storico-cronologica e una tematica, tendenzialmente fedele al canone condiviso tra gli addetti ai lavori, che proceda per autori e, in taluni casi, per scuole. Oltre a essere in linea con la propensione a far coincidere lo studio della mitologia con lo studio dei mitologi, tale impostazione risulta funzionale all'offerta di uno strumento didattico per corsi universitari di diverse discipline che vogliano affrontare le questioni poste dallo studio scientifico del mito. Ai saggi dedicati a ogni singolo autore/scuola si affiancano saggi di inquadramento di problemi trasversali e comuni a più aree culturali o di particolare attualità e problematicità.

Tra gli estremi cronologici del Novecento, oltre a interventi sui classici degli studi sulla mitologia (Freud, Frazer, Malinowski, Pettazzoni, Eliade, Cassirer, Lévi-Strauss) e sui loro eredi, sono stati previsti saggi su figure eccentriche rispetto al canone, come Benjamin, Simondon,

Derrida, Sloterdijk. In una seconda sezione, alcuni saggi tematici sono stati dedicati al rapporto tra mito e religioni monoteiste – ebraismo, cristianesimo e islam – con l'intento di mostrare come il rapporto tra cosa è *mito* e cosa è *verità* sia cruciale dentro i rispettivi dibattiti teologici; altri saggi sono stati specificatamente dedicati alla questione delle mitologie politiche: il fascismo e il nazionalsocialismo sono realtà dotate di un'elevata densità mitologica; lo stalinismo si presenta come caso esemplare di culturalità, a dispetto della sedicente vocazione illuministico-materialista.

Nonostante tutte le attenzioni, le scelte che hanno prodotto l'indice sono inevitabilmente arbitrarie; sono le scelte – di cui ci assumiamo la responsabilità – che ci sono sembrate le migliori per mettere insieme diversi sguardi rivolti a un tema posto al crocevia di altri, come il politico, la società, l'identità, l'immaginario, la memoria, la storia, le credenze (incluse quelle che si comprendono in termini di fede).

Si è già detto che l'idea di partenza dei curatori, non necessariamente condivisa da tutti i collaboratori, è che non esista il mito, se non come specifico oggetto culturale storicamente costruito in determinate circostanze dai mitologi. Così come crediamo che la mitopoiesi, intesa con l'apertura di compasso precedentemente illustrata, sia un fattore inemendabile per la significatività umana, ovvero per la genesi dei significati che gli uomini imprime alle cose del mondo. È nostra speranza che tale impostazione possa risultare quanto meno inclusiva delle altre voci e sensibilità di tutti i collaboratori che hanno trovato posto attraverso gli interventi del libro.

Abbiamo perseguito l'idea di un'opera collettiva, con quasi trenta collaboratori, che per la sua struttura dia voce ai diversi modi di pensare i miti, qualunque cosa essi siano, contro ogni dogma. A ogni autore va il nostro ringraziamento per le energie che ha dedicato al libro e per le modalità con cui ha accettato di collaborare a un progetto così vasto.

Un ringraziamento speciale va a Francesca Gruppi, Emiliano Rubens Urciuoli e Tatiana Silla, per le traduzioni dal tedesco e dal francese, e a quanti a vario titolo si sono impegnati in modo speciale in un lavoro di redazione, di collazione, di rilettura, di scambio e di consiglio. Questa è un'opera collettiva anche nel senso di condivisione di intelligenza e rappresenta una solidale comunità di ricerca, sempre di alto livello e in alcuni casi sottorappresentata o priva di collocazione

accademica stabile, comunque colpita dalle varie difficoltà che ogni ricercatore vive in questo momento in Italia, in special modo se giovane.

Una menzione speciale per l'editore, a cui si deve l'idea da cui il libro è nato, e per il personale di Carocci, al centro di un difficile momento e di una situazione paradigmatica della cultura italiana: ci auguriamo che il coraggio e la lungimiranza di fare un libro impegnativo in tempi di pillolizzazione del sapere trovino riscontro in un'adeguata diffusione e visibilità.

Alle persone a noi più vicine, infine, va il ringraziamento straordinario che si deve a chi ha convissuto con un intenso lavoro di ricerca, scrittura, revisione.

Bibliografia

- AGAMBEN G. (2006), *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma.
- ASSMANN J. (1997), *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino (ed. or. 1992).
- ASSMANN J., ASSMANN A. (1998), *Mythos*, in H. Cancik et al. (hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Kolhammer, Stuttgart, pp. 179-200.
- BARTHES R. (1960), *Il grado zero della scrittura*, Lerici, Milano (ed. or. 1953).
- ID. (1994), *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino (ed. or. 1957).
- BETTINI M. (2008), *Il mito tra autorità e discredito*, in "L'immagine riflessa", 17, 1-2, pp. 27-64.
- BLUMENBERG H. (1987), *Approccio antropologico all'attualità della retorica*, in Id., *Le realtà in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano, pp. 85-112 (ed. or. 1971).
- ID. (1991), *Elaborazioni del mito*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1979).
- ID. (2006), *Beschreibung des Menschen*, aus dem Nachlaß herausgegeben von M. Sommer, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- ID. (2009), *Paradigmi per una metaforologia*, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. 1960).
- BRELICH A. (1979), *Storia delle religioni: perché?*, Liguori, Napoli.
- ID. (2002), *Mitologia, politeismo, magia e altri studi di storia delle religioni (1956-1977)*, Liguori, Napoli (ed. or. 1969).
- CALAME C. (1999), *Mito e storia nell'antichità greca*, Dedalo, Bari (ed. or. 1996).
- CASSINARI F. (2005), *Tempo e identità. La dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, FrancoAngeli, Milano.
- CERTEAU M. de (2006), *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milano (ed. or. 1975).

- CHIRASSI COLOMBO I. (2005), *Il mito e il '900*, in N. Spineto (a cura di), *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, Jaca Book, Milano, pp. 97-137.
- CITTON Y. (2013), *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra*, Edizioni Alegre, Roma (ed. or. 2010).
- COHEN P. S. (1969), *Theories of Myth*, in "Man. The Journal of Royal Anthropological Institute", 4, pp. 337-5.
- DELILLO D. (2002), *Libra*, Einaudi, Torino (ed. or. 1988).
- DERRIDA J. (1991), *Oggi l'Europa*, Garzanti, Milano (ed. or. 1991).
- ID. (1992), *Onto-Theology of National-Humanism (Prolegomena to a Hypothesis)*, in "Oxford Literary Review", 14, pp. 3-22.
- ID. (1997), *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano (ed. or. 1993).
- DETIENNE M. (1980), *Mito/rito*, in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino, vol. IX, pp. 348-63.
- ID. (2009), *I giardini di Adone*, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. 1972).
- DIDI-HUBERMANN G. (2007), *Storia dell'arte e anacronismo delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 2000).
- DI DONATO R. (2003), *Un mondo mitico*, in Vernant (2003), pp. 77-97.
- DOUGLAS M. (1990), *Come pensano le istituzioni*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1986).
- DUBUISSON D. (1995), *Mitologie del XX secolo. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Dedalo, Bari (ed. or. 1993).
- DUMÉZIL G. (2010), *Mito e storia. Appunti di un comparatista*, in "Riga", 31, pp. 160-75 (ed. or. 1974).
- FOUCAULT M. (1998), *Che cos'è l'Illuminismo?*, in *Archivio Foucault*, vol. III, 1978-1985, Feltrinelli, Milano, pp. 253-61 (ed. or. 1984).
- GINZBURG C. (1998), *Mito. Distanza e menzogna*, in Id., *Occhiacci di legno*, Feltrinelli, Milano, pp. 40-81.
- GOODY J. (2005), *Capitalismo e modernità. Il grande dibattito*, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. 2004).
- HORKHEIMER M., ADORNO TH. W. (1966), *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino (ed. or. 1947).
- JESI F. (2002), *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su R. M. Rilke*, Quodlibet, Macerata (ed. or. 1976).
- ID. (2011), *Cultura di destra*, Nottetempo, Roma (ed. or. 1979).
- JUNG C. G., KERÉNYI K. (1972), *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1942).
- KERÉNYI K. (1993), *Scritti italiani (1955-1971)*, Guida, Napoli.
- KERÉNYI K., MANN TH. (1973), *Dialogo*, il Saggiatore, Milano.
- KOSELLECK R. (1996), *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova (ed. or. 1979).

- LEGHISSA G. (2007), *Incorporare l'antico. Filologia classica e invenzione della modernità*, Mimesis, Milano.
- LÉVI-STRAUSS C. (1974), *L'uomo nudo*, il Saggiatore, Milano (ed. or. 1971).
- LOTITO L. (2003), *Mito e filosofia*, Bruno Mondadori, Milano.
- MELANDRI E. (2012), *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata (ed. or. 1968).
- NANCY J.-L. (2002), *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli (ed. or. 1986).
- NUSSBAUM M. C. (2007), *Le nuove frontiere della giustizia*, il Mulino, Bologna (ed. or. 2006).
- PASQUALOTTO G. (2008a), *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Marsilio, Venezia.
- ID. (a cura di) (2008b), *Per una filosofia interculturale*, Mimesis, Milano.
- REMOTTI F. (1996a), *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (1996b), *Tesi per una prospettiva antropo-poietica*, in S. Allovio, A. Favole (a cura di), *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Il segnalibro, Torino, pp. 9-25.
- ROSSI-LANDI F. (1978), *Ideologia*, ISEDI, Milano.
- SAID E. W. (2007), *Umanesimo e critica democratica*, il Saggiatore, Milano (ed. or. 2004).
- ID. (2013), *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1978).
- SCHLEGEL F. (1967), *Frammenti critici e scritti di estetica*, Sansoni, Firenze.
- SPIVAK G. C. (2004), *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma (ed. or. 1999).
- VERNANT J.-P. (2003), *Mito e religione in Grecia antica*, Donzelli, Roma (ed. or. 1987).
- ID. (2007), *Mito e società nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino (ed. or. 1974).
- ID. (2009), *Un'interpretazione*, in Detienne (2009), pp. 169-206.
- WIREDU K. (2007), *Come non comparare il pensiero africano con quello occidentale*, in G. Leghissa (a cura di), *Filosofie in Africa*, Mimesis, Milano, pp. 29-40 (ed. or. 1976).